

TEMATA. Revista de Filosofía
Nº51, Enero-junio (2015) pp.: 289-307
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X
doi: 10.12795/themata.2015.i51.15

EL PLURALISMO DE FORMAS EN LOS SERES VIVOS SEGÚN JUAN DUNS ESCOTO

PLURALISM OF FORMS IN THE LIVING BEINGS ACCORDING TO JOHN DUNS SCOTUS

Enrique Santiago Mayocchi¹
Universidad Católica Argentina

Recibido: 07-03-2014

Aceptado: 28-07-2014

Resumen: En este trabajo presentamos la posición de Duns Escoto sobre la pluralidad de formas en los seres vivos, siguiendo el desarrollo que formula en sus diferentes escritos. El Doctor Sutil asumirá un nuevo modo de plantear la cuestión, sosteniendo que además del alma y el cuerpo, los órganos que componen los vivientes también poseen formas substanciales propias. Además, se plantea un debate en torno a la aceptación o no de la *forma corporeitatis* por parte del Maestro Escocés, según las interpretaciones de algunos académicos contemporáneos y una posible solución sobre este punto.

Palabras-clave: Duns Escoto, alma, *forma corporeitatis*, pluralismo, seres vivos.

Abstract: In this paper we present the position of Duns Scotus about the plurality of forms in living organisms, following the development in the various works he wrote. The Subtle Doctor assumes a new way to raise the issue, arguing that besides the soul and the body, the organs that make up the living beings also have their own substantial forms. Also, we introduce a debate about the acceptance or not of the *forma corporeitatis* by the Scottish Master, as interpreted by some contemporary scholars and a possible solution on this point.

Key-words: Duns Scotus, soul, *forma corporeitatis*, pluralism, living beings.

Es ampliamente conocido el debate entorno a la unidad o pluralidad de formas que componen una substancia, desarrollado durante la Escolástica y en particular la segunda mitad del siglo XIII². La cuestión presenta diversos ma-

[1] (emayocchi@gmail.com) Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA). Actualmente desarrolla actividad docente como profesor de Filosofía de la Naturaleza y Antropología Filosófica en la Universidad Católica de La Plata. Ha participado en Jornadas y Congresos con presentaciones especializadas sobre física y metafísica en Duns Escoto.

[2] Cfr. un estudio detallado en Zavalloni, R.: *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Lovaina: Ed. Institut supérieur de philosophie, 1951.

tices, entre otros, el estatus ontológico de las formas, que si son muchas, cabe preguntarse si todas ellas son substanciales o una sola lo es junto con otras de tipo accidental; y también la problemática sobre la unidad del compuesto, puesto que muchas formas substanciales en acto formarían un agregado y no un individuo por sí.

Siguiendo la línea de la escuela franciscana, Duns Escoto apoyará desde los comienzos de su carrera al pluralismo substancial ofreciendo argumentos y respuestas a partir del ámbito empírico, para buscar luego la fundamentación metafísica. Su tesis tiene un toque original, sostendrá que en el ser humano -y en todo ser vivo- no hay solo una forma substancial, el alma de la especie que sea, sino que también se pueden distinguir muchas otras formas. Sin embargo, cuáles y cuántas son esas otras formas substanciales, que componen a los vivientes, es un tema de debate entre académicos contemporáneos. Por ello, la finalidad de este estudio será mostrar la doctrina escotista y proponer una posible salida a las interpretaciones formuladas recientemente, ponderando un análisis cronológico de los textos³.

No está de más hacer notar que el tema de la pluralidad de formas substanciales está siendo retomado en algunos ambientes filosóficos para ofrecer soluciones en el ámbito científico⁴. Un argumento, utilizado frecuentemente por quienes sostienen esta postura, apunta a explicar que el trasplante de órganos se puede entender si ellos poseen una forma substancial propia, que mantienen a lo largo del proceso y no depende en su estructura individual —como la evidencia empírica lo muestra— de la forma racional o sensitiva, ya sea que hablemos de hombres o animales.

Dividimos nuestro texto en dos partes, la primera tiene como finalidad presentar algunos pensamientos de Duns Escoto sobre cuestiones que ayudan a introducirnos en el problema principal. En este sentido destacamos su estudio sobre la composición de los cuerpos mixtos a partir de los elementos (1.1), la elaboración del concepto “unidad” en diferentes especies (1.2), y el análisis de causas que poseen un orden establecido (1.3). En la segunda sección, comenzamos detallando las posturas que analiza Escoto sobre la composición de los seres vivos (2.1), para continuar con la formulación de lo que llamaremos “pluralismo escotista” (2.2), y concluir con una propuesta de interpretación (2.3) sobre cierta inconsistencia que presentan algunos textos del Doctor Sutil.

[3] Tendremos en cuenta, salvo explícita mención, la cronología propuesta en Vos, A.: *The philosophy of John Duns Scotus*. Edinburg: Ed. Edinburgh University Press, 2006, pp. 15-147.

[4] Ver por ejemplo: Nichols, T. L.: “Aquina’s concept of substancial form and modern science” en *International Philosophical Quarterly* 36, 1996, pp. 303-318.

1. Algunas posiciones escotistas generales

1.1. Elementos y cuerpos mixtos

No se encuentra en la obra escotista un gran desarrollo sobre cuestiones de química, a diferencia de otros autores en su época y entorno académico. Sin embargo, el breve espacio que dedica a esa temática apunta a entender problemas de tipo causales y unidad en los compuestos, esto es, en problemáticas metafísicas de los seres materiales.

Comentando el pasaje de las *Sentencias* sobre la creación, se pregunta de qué modo se encuentran los elementos formando cuerpos orgánicos⁵. Luego de repasar las doctrinas de Avicena y Averroes al respecto elabora su respuesta en línea aristotélica. El desafío que presenta esta cuestión es la explicación, por un lado, de las cualidades del cuerpo orgánico (que muestran la existencia, en cierto sentido, de los elementos) y, por otro la recuperación de esos elementos a partir de la descomposición del cuerpo muerto. Ambos desafíos apuntan a la doctrina hilemórfica, sobre todo a la forma substancial de los elementos como explicativa de las cualidades del todo, y también a la pregunta por el tipo de unidad que se da en los seres vivos, ya que es una característica propia de ellos.

Escoto formula todo el análisis de la cuestión a partir de las cualidades, en cuanto accidentes que manifiestan cierto aspecto de la forma substancial. Tanto Avicena como Averroes proponen en común establecer, en los cuerpos compuestos, la existencia de los elementos según sus substancias⁶. Para Duns Escoto ambas posturas están equivocadas, ya que no hay operaciones que nos lleven a concluir que los elementos se encuentran substancialmente, esto es, con sus formas substanciales, específicamente diferenciadas.

Su propuesta, como adelantamos, es de línea aristotélica⁷, puesto que afirma cierta presencia de los elementos, en la substancia material compuesta, como en un “efecto común”, es decir, de modo “virtual”. La generación de un ser vivo va precedida por la corrupción de las formas de los elementos y se educa una nueva, a saber, la del cuerpo compuesto. Esto no es posible con la sola intervención de los elementos entre sí, sino que es necesario que intervenga también una causa eficiente que pueda realizar la educación de la nueva forma a partir de la corrupción de los elementos, y que incluso dirija la combinación de los mismos en vistas a la forma del compuesto, como fin de ese proceso natural. A esa causa la denomina “agente equívoco”, ya que en su obrar produce una forma de diferente

[5] Cfr. Duns Scotus, I.: «Lectura in Sententiarum» en *Opera Omnia*. Vaticano: Ed. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013. II.15 (Las citas de textos escotistas sobre las *Sentencias* se leen con número romano el ‘libro’, y a continuación en números arábigos: la ‘distinción’, ‘parte’ si hubiere, ‘cuestión’ si hubiere, y seguido del signo numeral el ‘párrafo’).

[6] Cfr. *Lectura* cit., II.15 #9-#25.

[7] Cfr. *ibídem*, #26-#35.

especie a la que él propiamente posee, y así se comprende que en el movimiento de generación produzca una forma inferior a la propia (por ejemplo, el “semen” en los animales, que es la vía natural de reproducción). Sobre la introducción de una causa eficiente externa de la generación de los mixtos, Avicena ya había planteado la doctrina del *dator formarum*, el intelecto agente separado que era identificado con Dios. Escoto no adopta esta postura pero su doctrina de un agente equívoco se aproxima a esta idea aviceniana⁸.

Esta especie de movimiento, la producción de un compuesto orgánico, es un caso especial de generación que denomina “combinación” [*mixtio*]. Explica el Doctor Sutil que se habla de generación comúnmente cuando interviene la materia primera y una causa agente que educa la forma a partir de aquel principio potencial. De esta manera el nuevo ser tiene un parecido mayor con lo que lo genera que con lo que se corrompe. En cambio, la combinación conlleva la reunión [*misceo*] de muchas partes para formar una unidad, por la que en la forma final convienen más entre sí que cuando se encuentran separadas. Sobre el tipo de unidad que poseen las partes se tratará más adelante, basta ahora con decir que no es una mera yuxtaposición.

Todo lo anterior se aplica tanto a los cuerpos orgánicos inertes como vivientes. Pero por el propósito del presente trabajo nos attendremos a considerar, en este apartado, el caso particular de los seres vivos irracionales. Escoto hace notar que el proceso generativo se realiza de manera paulatina y según un cierto orden impuesto en la naturaleza. La materia primera, actualizada por la forma del elemento en un primer momento, será actualizada posteriormente por la forma del compuesto, que perfeccionará directamente al principio potencial y asimilará virtualmente las formas de cada uno de los elementos que intervienen en el proceso. Cada generación, en particular la perteneciente al mundo vegetal y animal, es un movimiento que tiende a una forma específica, la cual no se consigue inmediatamente sino a través de “formas medias”, que se suceden unas a otras, hasta la aparición de la forma final a la que tiende principalmente el proceso natural. Estas, las *semina*, poseen consigo la información necesaria para recorrer el camino que conduce al nuevo ser vivo, y la capacidad de alterarse continuamente, de tal modo que no permanecen quietas en el ser a causa de cierta fuerza interior [*vis activa intrinseca*], que es una potencia activa del semen también llamada razón seminal [*ratio seminalis*]⁹.

Ahora bien, ¿cómo se relacionan las cualidades de los elementos con la del compuesto una vez generado? Retomando en parte la doctrina de los

[8] Cfr. Duns Scotus, I.: «Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis» en *Opera Philosophica*. New York: Ed. Franciscan Institute Publications, 1997-2006. (Las citas de textos escotistas sobre la *Metafísica* se leen con número romano el ‘libro’, y a continuación en números arábigos: la ‘cuestión’ y seguido del signo numeral el ‘párrafo’. Todas las traducciones son nuestras). VII.12, en el texto interpolado *c* aparece la mención explícita a un *dator formarum*.

[9] Cfr. *Lectura* cit., II.18 #17-#39.

árabes, Escoto sostiene que se encuentran como “medios entre dos extremos”. En un cuerpo compuesto de fuego y tierra, por ejemplo la carne, la cualidad que se sigue de ambas formas substanciales ya corrompidas, será una intermedia entre lo cálido y lo frío, dependiendo de las proporciones de cada elemento y su conveniencia en el ser vivo. Así podrá ser más o menos caliente/frío, ya que al ser opuestas una tenderá a disminuir la otra y viceversa. Ahora bien, Escoto sostiene que las cualidades del cuerpo compuesto no son propiamente la de los elementos más o menos intensificadas, sino que son de una especie distinta, de tal manera que esa cualidad intermedia es realmente distinta de la de los elementos en sí mismos considerados. De todos modos, la virtualidad de sus formas permite que haya un elemento predominante en el compuesto y por consiguiente la participación de una cualidad dominante, como la pesantez en las piedras.

Por último, las distintas partes orgánicas poseen sus propias formas substanciales, y por tanto diferentes cualidades predominantes. En un animal, por ejemplo, el corazón es cálido y el cerebro frío; por ello la salud del cuerpo dependerá de mantener las correctas cualidades en cada una de sus partes, si no se logra devolver a cada una de ellas su cualidad específica puede acontecer la muerte de ese ser vivo. Si aplicamos lo expuesto arriba, cada ser vivo tendrá su propia especie de cualidad, intermedia entre las que poseen cada uno de sus órganos, y que determina la sanidad o no del todo orgánico.

1.2. Unidad en los compuestos materiales

El tema de la unidad ha sido ampliamente desarrollado por Escoto a lo largo de su obra, hasta el punto que él mismo afirma, en uno de sus escritos de juventud, que la palabra *unitas* es de las más difíciles de comprender en filosofía¹⁰. La doctrina medieval de las propiedades trascendentales del ente es asumida por el Doctor Sutil quien define al *unum* como: «lo que es en sí indiviso y dividido de otro»¹¹. Ahora bien, podemos decir que una casa tiene “cierta” unidad o que cuerpo y alma forman “una” unidad, por ello son necesarias las aclaraciones. Presentamos a continuación un resumen de los diferentes tipos de unidad enseñados por el Maestro Franciscano, a partir del estudio propuesto por Richard Cross, quien ha profundizado extensamente sobre este tema¹².

En *Lectura* I.2.2.4 #275 y *Ordinatio* I.2.2.4 #403 se presentan las especies de unidad, ordenadas según grados de perfección y complejidad en su

[10] Cfr. *Lectura* cit., I.17.2.4 #239: “*Credo autem quod hoc est unum verbum de difficilioribus philosophiae, scilicet ‘unitas’*”.

[11] Duns Scotus, I.: «*Ordinatio*» en *Opera Omnia*. Vaticano: Ed. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013. IV.6.2 #25.

[12] Cfr. Cross, R.: *The physics of Duns Scotus*. Oxford: Ed. Clarendon Press, 1998, p. 7 y a lo largo de la obra, sobre todo los capítulos 5, 6, 7 y 8.

estructura. Si las nombramos de menor a mayor obtenemos: (1) *unitas aggregationis* (2) *unitas ordinis* (3) *unitas per accidens* (4) *unitas compositi* (5) *unitas realis* (6) *unitas formalis*; a este listado elaborado por Escoto de manera explícita, Cross agrega una forma de unidad que no está expresada en los textos citados y la denomina (7) *unitas homogeneitatis*.

El grado más imperfecto de unidad (1) es el que presenta la sumatoria de sustancias sin una conexión intrínseca, sino unidas por la relativa cercanía entre ellas, formando un todo que no tiene ser más allá del de sus partes. El ejemplo clásico, usado por Escoto, es el de un montículo de piedras.

Cuando explica que la unidad de la sílaba “ab” no es la misma que posee un conjunto de entes, precisa en qué consiste la unidad de los agregados:

«en esto difiere [un todo por sí, como la sílaba] ab de un `todo por agregado`, tal como lo es una acumulación: pues la acumulación no es un ente distinto de aquellas [partes] de las que se compone, y la sílaba no es b y a [acumuladas]»¹³.

En un grado inmediatamente superior se encuentra la unidad de orden (2), de la cual explica Gilson se da cuando «cada una de las partes ocupa allí un lugar que se justifica en virtud de algún principio»¹⁴, no hay solo yuxtaposición de los elementos sino que mantienen entre ellos una unidad que deriva del ordenamiento respecto de un mismo término, propio a todos en cuanto conjunto. Este tipo de unidad se da particularmente en una serie de causas. En el siguiente apartado volveremos sobre este tema con un poco más de detalle.

Consideramos ahora la unidad accidental (3), que se constituye por las propiedades accidentales que inhieren en una sustancia, de tal manera que un cambio en ellas es un cambio relativo en la sustancia. Para Escoto los accidentes son considerados como ítems individuales y su individuación es independiente de la unión con la sustancia¹⁵, ya que en cada categoría lo singular se establece desde ella misma y no por relación con otra. La unidad del accidente con la sustancia es la que se da entre dos individuos, no como sucede en los agregados sino que se da en grado superior ya que los accidentes “inhieren” en la sustancia.

La unidad substancial (4) es superior a la accidental, puesto que la composición se consigue con partes esenciales, esto es, materia primera y forma substancial. El Doctor Sutil, siguiendo la tradición de su escuela, sostiene que la materia primera en los compuestos substanciales es una “potencia subjetiva”¹⁶, es decir, posee un mínimo de actualidad que la capacita para la recepción de la forma substancial. De esta manera se puede entender lo de

[13] *Lectura cit.*, I.17.2.4 #232.

[14] Gilson, E.: *Juan Duns Escoto*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2007, p. 247.

[15] Cfr. *Ordinatio cit.*, II.3.1.4 #89-#90.

[16] Cfr. *Lectura cit.*, II.12 #37; *QQ. Metaphysicorum cit.*, VII.5 #19.

“compuesto”, ya que la substancia se obtiene a partir de la unión de dos “entes”. Sin embargo, esto no quita que haya una verdadera unidad substancial entre sus co-principios, puesto que la relación entre ellos es la de acto y potencia¹⁷. Esta unidad, superior a las anteriores, es posible en razón de la potencialidad de la materia que reclama para sí la actualidad de una forma, y la unión de ambos conforma una substancia.

Luego, en un nivel más perfecto se encuentra la unidad de simplicidad, que denota una unidad producida por la identidad en las cosas. Sin embargo, Escoto introduce aquí su doctrina de la “distinción formal” dando lugar por un lado a la unidad real (5) y por otro a la unidad formal (6). En la primera se aplica la distinción formal, lo que no sucede en la segunda¹⁸. Resume Cross que «dos aspectos de una cosa son formalmente distintos, sí y solo sí ambos son realmente idénticos y susceptibles de definición independientemente del otro»¹⁹. Como ejemplo de la unidad real (5), se propone al alma humana, ya que contiene a la vegetativa y sensitiva, no realmente diferenciadas sino solo formalmente. Esto último se confirma ya que pueden definirse cada una por separado aunque se encuentren contenidas en el alma racional. Por otro lado, la unidad formal (6), es la más estricta identidad, donde no es posible la distinción formal. Dice Escoto que la identidad formal se da cuando «en aquello que se dice idéntico, se incluye aquello por aquello que es idéntico, en su razón formal quiditativa»²⁰.

Por último, dijimos al comienzo que Cross propone la unidad de homogeneidad (7)²¹, que si bien no aparece explícita en los textos citados arriba, Escoto la utiliza en diferentes lugares de su obra. Es el caso de un todo constituido por partes homogéneas, no en cuanto partes esenciales relacionadas unas a otras como acto y potencia, sino más bien como todas ellas en acto. Otra característica que describe a este tipo de unidad es que se aplica a compuestos inorgánicos, donde todas sus partes son numéricamente diferentes aunque cada una de ellas de la misma especie que el todo²², como un charco que está formado por muchas gotas de agua.

[17] Cfr. *Ordinatio* cit., I.2.5 #116: “Unitas compositi necessario est ex ratione actus et potentiae.”

[18] Cfr. *Lectura* cit., I.2.2.4 #275: “Et in unitate simplici secundum rem adhuc potest esse differentia formalis: sicut unitas generis et differentiae, licet sit secundum rem in re simplici, tamen non sunt formaliter idem, quia idem formaliter sunt quae sic se habent quod in definitione unius cadit alterum. (...) Igitur post unitatem realem est unitas formalis, qua aliqua sunt idem formaliter et non solum realiter. Licet igitur aliqua sint idem realiter, tamen possunt differre secundum suas rationes formales.”

[19] Cross, R.: op. cit., pp. 7-8.

[20] *Ordinatio* cit., I.2.2.4 #403.

[21] Cfr. *Lectura* cit., I.17.2.4 #226-#229; y Cross, R.: op. cit., pp. 141-147.

[22] Cfr. *Lectura* cit., I.17.2.4 #226: “Dicitur quod in homogeneis omnia supposita unius speciei nata sunt esse unum suppositum; ergo ex pluribus unius rationis natum est fieri unum.”

El tema de la unidad atraviesa toda la filosofía escotista, como se puede intuir de esta breve presentación. La preocupación que el Doctor Sutil manifiesta es entendible, ya que su pensamiento de corte esencialista, reclama explicar los seres a partir de las formalidades en ellos presentes, lo que termina por poner en juego la unidad interna de los mismos.

1.3. El orden de las causas

Tanto en *Ordinatio* como *Lectura* I.2.1.2 Duns Escoto puntualiza sobre los modos en que pueden combinarse las causas para producir un efecto. Comienza su explicación aclarando que llama causas *per se* y *per accidens* cuando una sola es la que produce un determinado efecto, *unius ad unum*, ya sea de manera esencial a la naturaleza del sujeto o simplemente accidental a él²³, respectivamente. Estas no deben confundirse con la relación que hay entre varias causas cuando concurren en la producción de un mismo efecto, *duae ad unum*. En este caso se deben distinguir las causas “esencialmente ordenadas” y “accidentalmente ordenadas”, ya sea que lo estén mutuamente o no respecto del resultado perseguido.

Del segundo grupo, el Maestro Escocés extrae tres diferencias entre los dos tipos de series causales²⁴. En cuanto a las causas accidentalmente ordenadas: (a) una sola es “suficiente” para causar el efecto, (b) todas las que intervienen poseen una sola *ratio* en su causalidad, (c) cada una tiene perfecta causalidad sin la otra, son “causas totales”. Por otro lado, las causas esencialmente ordenadas: (a) tienen una dependencia mutua para causar el efecto, de tal manera que una puede obrar más que lo suyo propio por virtud de otra, (b) cada una contiene una *ratio* específica para obrar, que se coordinan respecto del efecto en unidad de orden, y (c) deben darse de manera simultánea para conseguir el efecto ya que la intervención de cada una es necesaria.

Para ejemplificar el “orden accidental de causas” se propone la relación entre abuelo y padre respecto de un tercero (nieto para el primero, hijo para el segundo). Las características se cumplen en ese caso, ya que el padre puede tener un hijo aunque el abuelo haya muerto y lo tiene gracias a su capacidad biológica, la misma que tuvo el abuelo cuando engendró al padre. Por otro lado, podemos decir que el semen del padre y el de la madre son “causas esencialmente ordenadas” en la producción del hijo. Hay una dependencia mutua que se manifiesta en la actuación de ambos, que obran simultáneamente para formar el embrión, y que deben ser necesariamente de *rationes* distintas, es decir, masculino y femenino.

[23] Cfr. *Ordinatio* cit., I.2.1.2 #47.

[24] Cfr. *Lectura* cit., I.2.1.2 #45-#48 y *Ordinatio* cit., I.2.1.2 #48-#51.

Es interesante aclarar un punto peculiar que nos ofrece la biología escotista, muy propia del pensamiento escolástico. En la generación del hijo, el padre es una causa *per se*, ya que es propio de la naturaleza humana la procreación de un individuo de la misma especie. Sin embargo, el camino natural se realiza a través del *semen*, como ya se ha explicado, por lo que éste es la vía intermedia entre los dos términos del movimiento. El padre y el semen no son causas esencialmente ordenadas sino accidentalmente ordenadas, puesto que el primero da el ser y entrega la virtud para realizar la obra y luego se retira, dejando obrar al segundo²⁵.

En una serie de causas esencialmente ordenadas, cada una de ellas es una causa esencial respecto del efecto, y la coordinación de esas causas es a la vez algo causado y esencial²⁶. Considerar el encadenamiento de causas nos remite a que hay una que es primera, y por tanto también será esencial a todas aquellas que son intermedias²⁷. Sin embargo, la causalidad accidental no dependerá de la causa primera en todo momento, ya que al ser una serie sucesiva podrá obrar estando aquella o no, como sucede con un hijo que procrea estando su padre vivo o no²⁸. Si esta serie durara infinitamente dejaría de ser accidental puesto que no sería sucesiva.

En la *Ordinatio* termina sosteniendo que «si se niega el orden esencial, ya que la infinidad [de causas esenciales] es imposible, de todos modos habrá algo primero, necesario y absolutamente eficiente»²⁹. Teniendo en cuenta que nada surge de la nada, debe haber alguna causa eficiente que no obre en virtud de otra (si se niega el orden esencial), incluso basta con que en algunos seres particulares suceda algo determinado aunque no se de en todos. Ahora bien, si se quiere establecer esa causa en todos los individuos se produce una contradicción, porque no puede haber un orden accidental sin un orden esencial³⁰.

El estudio del orden de causas es importante en la filosofía escotista para comprender sus vías demostrativas de la existencia de Dios, así como la relación entre las partes y un todo, como veremos sucede con el cuerpo y las partes orgánicas en los seres vivos.

[25] Cfr. *Lectura* cit., II.18 #34: “*Ex his arguitur quod semen non in virtute patris decidentis agit perfectius, quia non est causa essentialiter ordinata ad istum effectum, sed tantum tribuens semini virtutem agendi et postea illud dimittit secundum esse suum proprium.*”

[26] Cfr. *Lectura* cit., I.2.1.2 #51; también Vos, A.: op. cit., p. 469.

[27] Cfr. *Lectura* cit., I.2.1.2 #55: “*Unde deformitas est a causa deformi, sed uniformitas perpetua istius deformitatis erit a causa extra istam coordinationem; et ita, si sit processus in accidentaliter ordinatis, erit status ad aliquam causam primam essentialem a qua omnes accidentaliter ordinatae dependent.*”

[28] Cfr. *Ordinatio* cit., I.2.1.2 #54.

[29] *Ibidem* #52.

[30] Cfr. *ibidem* #55.

2. La composición de los seres vivos

2.1. Examen escotista de la unicidad y pluralidad de formas

Presentamos ahora la evaluación crítica que formula Duns Escoto sobre las doctrinas que proponen, por un lado, la unicidad del principio formal y, por otro, el pluralismo entendido en sentido amplio, al que llamaremos “pluralismo estándar”. La primera postura tiene como principal exponente a Tomás de Aquino, en tanto que para la segunda se toma la presentación de Enrique de Gante.

En *Ordinatio* IV.11.1.2.1 trae a colación la doctrina a favor de la unicidad de la forma substancial, que si bien se hace en un contexto teológico (si el pan se convierte en el cuerpo de Cristo), se plantea en estricto sentido filosófico: «se dice que en la naturaleza humana de Cristo no hay más que materia prima y alma intelectiva»³¹.

El primer argumento, para sostener la doctrina de la unicidad, se basa en el análisis del ser [*esse*] de la substancia³². Como hemos expresado antes, una de las propiedades trascendentales de los entes es la unidad, el *unum*. Por tanto, todo individuo posee “su” ser y no es un conjunto de seres. Siguiendo el principio *forma dat esse rei*, el ser único de la substancia le viene dado por “una” forma substancial.

El segundo argumento considera las diferencias entre las formas accidentales y las formas substanciales³³. Si se quieren aplicar las características de ellas a un individuo compuesto por muchas formas substanciales, se cae en una contradicción. Suponiendo que son dos las formas, la segunda no podrá dar el ser de manera absoluta, sino que advendrá de manera relativa, porque o se da un cambio substancial (y se pierde la pluralidad) o se une de manera accidental, y no se cumplen las condiciones para la forma substancial. Luego, no se diferenciarían las especies de formas, lo que es absurdo.

El tercer argumento se formula estudiando la predicación de las formas de un compuesto plural³⁴. Como toda definición se compone de dos partes, género y diferencia, a la hora de una definición *per se* se tomarán dos formas, una será el género y la otra una diferencia específica. Pero si las formas son substanciales dejaría de ser una predicación *per se*, ya que la segunda se identificaría con una diferencia y no un género.

El cuarto argumento recurre al principio aristotélico “no debe multiplicarse el ser sin necesidad”³⁵. Por tal motivo, no es necesario establecer muchas

[31] *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #181.

[32] Cfr. *ibidem* #182.

[33] Cfr. *ibidem* #184.

[34] Cfr. *ibidem* #185.

[35] Cfr. *ibidem* #186.

formas substanciales en un ente si todas pueden estar contenidas virtualmente en una sola, que será la más perfecta de todas ellas. De esta manera, la forma racional en el ser humano poseería de manera virtual, es decir, sin distinción real de formas³⁶, el alma sensitiva, vegetativa, el cuerpo, los órganos, etc.

Este argumento se profundiza en *QQ. Metaphysicorum* VII.20. Allí comenta que, si la forma del mixto es distinta del alma, deberá contener virtualmente muchas perfecciones, ya que cada parte del cuerpo tiene su función, por lo que «constituirá a los diversos órganos de manera incompleta, a saber, como principios imperfectos y *quasi* remotos de las diversas operaciones»³⁷. En cambio, sin multiplicar el ser, el alma puede contener virtualmente la forma del mixto y así perfeccionar cada parte de la materia, constituyendo un verdadero “ser orgánico”³⁸. Pero la objeción no se hace esperar, «¿por qué una [sola] forma [substancial] da a esta parte de materia esta perfección, y no aquella a la que, sin embargo, contiene igualmente?»³⁹.

Repasadas las razones a favor de la unicidad, queda aún una dificultad que no se puede resolver, según Escoto: ¿cómo explicar que el cuerpo de Cristo (o de cualquier ser humano, incluso todo ser viviente) es el mismo [*idem*] cuando está vivo y cuando está muerto?⁴⁰ En efecto, es una evidencia empírica que el cadáver de Pedro es igual, o al menos parecidísimo, al cuerpo de Pedro cuando estaba vivo. Si la única forma substancial es el alma, la muerte sería la corrupción de esa forma con la consiguiente generación de otra, y por tanto el cuerpo muerto sería un ser sustancialmente distinto al cuerpo vivo. Esta conclusión le parece insuficiente, además de contraria a la experiencia.

En la misma cuestión de la *Ordinatio*, donde se revisa la unicidad, el Escocés expone y critica la versión pluralista “estándar”, a partir de la propuesta que formula Enrique de Gante. En resumen, hay tantas formas en los seres como agentes interviniendo en su generación. En este sentido, distingue la producción natural de los seres donde interviene una sola causa eficiente⁴¹, de la específica que se da en el ser humano. En esta última, intervienen dos agentes por lo que hay dos movimientos, «el cuerpo es producido por el propagante, pero el alma por el creador»⁴². En definitiva, solo al hombre puede aplicarse la pluralidad de formas para el Doctor Solemne.

[36] Cfr. *ibidem* #188.

[37] *QQ. Metaphysicorum* cit., VII.20 #25.

[38] Cfr. *ibidem* #28.

[39] *Ibidem* #31.

[40] La pregunta tiene su fundamento en varias autoridades, que explícitamente sostienen esa afirmación para el cuerpo de Cristo. Cfr. *Ordinatio* cit., VI.11.1.2.1 #198-#206.

[41] Se entendía que el *semen* del padre obraba de modo activo, a diferencia del femenino que era solo pasivo.

[42] *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #207.

Para probar que la generación natural es “una” mutación que tiene como término “una” forma substancial, se ofrece un argumento por el absurdo⁴³. Si hay muchas generaciones parciales que intervienen en la producción de un único ser natural, cada movimiento tiene como término una forma propia, por lo que deben ellas educirse desde una o desde muchas potencialidades de la materia. No lo pueden desde una sola, ya que, al ser las formas de diferentes especies, no podrán al mismo tiempo perfeccionar la misma parte de la materia. Pero tampoco desde muchas potencialidades, puesto que, estando ellas sin orden en la materia, las formas perfeccionarían a la materia desordenadamente, y esto no es posible.

Por otro lado, Escoto expresa las razones de Gante para afirmar que no se puede sostener la unicidad en el ser humano, sino que en él hay pluralidad de formas substanciales⁴⁴. Todo agente que actúa tiene un fin propio según la acción que realiza. Por ello, en el caso del ser humano se pueden distinguir dos agentes: por un lado el agente “increado”, que por el modo de actuar propio crea el alma intelectiva, y la infunde en un cuerpo; y por otro, el agente “creado”, cuya acción propia es la generación del cuerpo natural por medio del *semen*, según hemos expuesto antes. De nuevo se prueba esta postura por reducción al absurdo. Si ambos agentes obran un mismo efecto en común, deberíamos afirmar que el ser humano, alma y cuerpo, son creados; o que el padre interviene en la creación del alma racional. Ambas conclusiones son, evidentemente, falsas. Por último, Escoto expresa algunas aclaraciones que sostienen la teoría pluralista en el hombre sin que se puedan refutar con los argumentos propuestos para la generación natural⁴⁵. Los podemos resumir así: no se educen de la potencialidad de la materia las dos formas que componen al ser humano; no está una de las formas *per se* y otra *per accidens*, sino que ambas son producidas por agentes diversos para constituir un sujeto (aunque el alma de modo milagroso); la materia recibe ambas formas, cuerpo y alma, y es perfeccionada por las dos; además, el alma intelectiva contiene virtualmente a la vegetativa y sensitiva, mientras que la *forma corporeitatis* contiene asimismo las formas materiales que pueden, a su vez, separarse como partes orgánicas del cuerpo.

Sin embargo, Duns Escoto tampoco acepta la propuesta del “pluralismo estándar” en su totalidad. La primera objeción surge de considerar la forma en los seres producidos por generación natural. Si ella es una sola contiene virtualmente las formas inferiores, por ejemplo, la forma sensitiva de un buey contiene la forma vegetativa y la *forma corporeitatis*. Ahora bien, si la sensitiva puede, en virtud de su perfección, contener la *forma corporeitatis*, ¿por qué no sucede esto con la forma racional, siendo ella más perfecta que la sensitiva?⁴⁶

[43] Cfr. *ibídem* #210-#212.

[44] Cfr. *ibídem* #215-#216.

[45] Cfr. *ibídem* #217-#220.

[46] Cfr. *ibídem* #221-#223.

Otra respuesta tiene en cuenta que,

«todo agente, que puede [obrar] suficientemente con su acción sin la acción de otro y así [alcanzar] el término con su acción; puede informar el pasaje hacia aquella forma [que es término de su acción] sin la acción de otro»⁴⁷.

En este sentido, el progenitor no necesita de la acción divina para generar la forma propia de su acción, que es la *forma corporeitatis*, y tampoco pertenece a una necesidad de Dios la creación de un alma, ya que su actuar es contingente respecto de la creatura (no está obligado a crear un alma en toda procreación).

Por último, de dos entes en acto no se puede conseguir un ser “uno”, ya que la unidad substancial se consigue cuando hay dos relacionados como potencia y acto. Ahora bien, si alma y cuerpo son dos entes en acto, ordenados a la potencialidad de la materia primera pero no entre ellos, nunca podremos afirmar que el ser humano es una unidad, que sería contradictorio con lo que, justamente, se desea probar.⁴⁸.

2.2. Partes integrales y *forma corporeitatis* en los seres vivos según Duns Escoto

Luego de rechazar la doctrina unitaria y el pluralismo en la versión “estándar”, el Doctor Sutil propone una interpretación propia del tema: «en otros vivientes (más allá del ser humano) la forma del mixto se diferencia del alma»⁴⁹. La justificación de esta intuición se fundamenta en la experiencia que nos ofrece el caso de la corrupción de un ser vivo. Cuando un buey muere, la disolución del cuerpo conlleva un proceso hacia los elementos aunque la *forma cadaveris* permanece por un tiempo⁵⁰. Esta forma, sostiene Escoto, es idéntica [*idem*] tanto numérica como específicamente respecto del cuerpo animal cuando estaba vivo. No se puede decir que por la acción de corrupción se “genera” la forma del cadáver, sino que al abandonar [*derelinquere*] el alma al cuerpo, la forma de éste se mantiene subsistiendo. Evidentemente, el cuerpo del buey pierde al morir las funciones propias dadas por el alma sensitiva.

También apoya Escoto su postura haciendo un análisis de las causas. Como dijimos antes, cada forma se consigue por la acción propia de un agente

[47] *Ibidem* #227.

[48] Cfr. *ibidem* #229.

[49] *Ibidem* #224.

[50] Cfr. *Lectura cit.*, II.18 #19: “*In resolutione forma cadaveris non videtur ex se principaliter intenta, sed quasi via in resolutione a perfecto ad imperfectum: non enim animal statim corrumpitur in infimum (ut elementum), sed primo in aliquid perfectius, ut in cadaver ulterius corrumpendum, quod habet rationem viae; unde non diu permanet, sed continue marcescit et tendit ad corruptionem.*”

específico. Cross reformula este principio de manera negativa⁵¹, y así Escoto niega que una misma forma pueda ser el término de agentes diferentes. Sin embargo, la experiencia nos muestra que un animal puede morir por causas diversas, como por ejemplo ahogarse, ser atacado con un cuchillo, o por otro animal⁵². Y en todas esas mutaciones, los diferentes agentes tienen el mismo término, un cadáver. En conclusión, la *forma cadaveris* no se genera al corromperse el ser vivo por causa de los diferentes agentes, ya que tampoco se entendería cómo puede un cuchillo ser la causa eficiente de un cadáver. Solo se puede explicar su permanencia, concluye el escocés, si el cuerpo posee de suyo una forma substancial propia.

Pero el Doctor Sutil avanza un poco más en su posición pluralista. En *Ordinatio* IV.11.1.2.1 #238 y #254 menciona que es probable la existencia de diferentes partes orgánicas en el cuerpo, como el corazón o el hígado, poseyendo formas substanciales diferentes. El tema es tratado de manera específica y con cierta extensión en *QQ. Metaphysicorum* VII.20, donde la pregunta apunta a saber si hay formas substanciales de especies diversas en los compuestos materiales. También se recurre al tema en *Lectura* y *Ordinatio* III.2.3, cuando toca la cuestión sobre organización y animación del cuerpo de Cristo.

Que los órganos poseen sus propias formas substanciales puede inferirse de lo expresado más arriba. Si cada uno de ellos tiene cualidades propias, podemos suponer que esas cualidades siguen a una forma substancial específica. Además, las diversas operaciones corpóreas también se explican adecuadamente a partir de formas diversas. Por otro lado, Escoto da un argumento inequívoco,

«una parte del animal se separa de él sin generación, y no permanece en acto por la forma del todo luego de la separación; en consecuencia, [permanece] por otra [forma distinta] de la que tenía antes»⁵³.

Bajo este planteo parecería que cualquier ser viviente, no es más que una suma de partes-substanciales. Por ello, queda ahora por resolver la mayor dificultad que enfrenta el pluralismo en la versión “escotista”: la unidad del compuesto. El Doctor Sutil reconoce, como lo propone la postura de la unicidad, que el ente recibe la unidad por el ser [*esse*], pero no adhiere a que el ser deba darse necesariamente por una sola forma⁵⁴. Solo se puede entender esta afirmación dentro de la tendencia esencialista de nuestro filósofo, donde el ser y la esencia son compuestos. «De esta manera, todo compuesto es un ‘*esse*’, y también incluye muchos ‘*esse*’ parciales»⁵⁵. Y a continuación aclara, que en

[51] Cfr. Cross, R.: op. cit., p. 57.

[52] Cfr. *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #226.

[53] *QQ. Metaphysicorum* cit., VII.20 #11.

[54] Cfr. *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #250.

[55] *Ibidem* #251.

todo compuesto se pueden distinguir dos “partes esenciales”: una en acto, es decir, la última forma substancial, por la que un compuesto es *hoc ens*, y otra en potencia respecto de aquél acto, la materia primera con “todas las formas precedentes”. La primacía del individuo en toda la filosofía escotista es bien conocida, y aquí se la pone en práctica, ya que todo ente compuesto de partes-substanciales tiene una forma superior (y más perfecta) en la que se unifica la multiplicidad de formas-parciales. Pero, ¿cómo puede darse esa unificación?

Para responder a esta pregunta debemos tener en cuenta lo desarrollado en el segundo y tercer apartado. Recientemente, Thomas Ward ha hecho notar que las diferentes formas substanciales de las partes orgánicas mantienen una “unidad de orden”⁵⁶, y que así lo esboza Escoto en *QQ. Metaphysicorum* VII.20 #48. Cada parte-substancial, manteniendo su ser propio, deben estar organizadas bajo un orden específico para poder recibir la forma superior, ya sea la *forma corporeitatis* u otra forma. Ese orden, al que tiende el proceso embriológico, brinda un tipo de unidad mayor a la que tienen los agregados pero menor a la que poseen los accidentes con la substancia. Los órganos y otras partes heterogéneas actúan como causas esencialmente ordenadas a la última forma⁵⁷, que es la razón del ser de todas las anteriores tomadas en su conjunto y ordenadas. De esta manera, responde Escoto, un animal no “es” muchas substancias sensibles, sino que «el alma es la primera perfección del animal por sí, y no sus partes, por tanto, la substancia animada sensible es primero animal y no sus partes»⁵⁸.

Las partes-substanciales, estando ellas mismas en acto, se encuentran asimismo, en virtud de la unidad de orden, en potencia subjetiva para la recepción de una forma superior. Ahora bien, ¿por superior se refiere a la *forma corporeitatis* o directamente al alma? Aquí se establece una interesante problemática interpretativa que analizaremos en el siguiente apartado.

2.3. Propuesta de interpretación de la forma corporeitatis escotista

En su exhaustivo estudio sobre la física escotista, Cross denuncia cierta inconsistencia en el modo de explicar la relación entre la *forma corporeitatis* y las “formas parciales”. Allí muestra que en algunos pasajes Escoto sostiene que las partes están en acto, pero en otros que están en potencia, así como a veces el orden les viene dado por la *forma corporeitatis* y en otros textos parece ser por el hecho de poseer cantidad dispone a la recepción del alma⁵⁹. Por su parte,

[56] Cfr. Ward, T.: “Animals, animal parts, and hylomorphism: John Duns Scotus’s pluralism about substantial form” en *Journal of History of Philosophy* 50, 2012, pp. 531-558.

[57] Cfr. *ibidem*, págs. 551-554.

[58] *QQ. Metaphysicorum* cit., VII.20 #38.

[59] Cfr. Cross, R.: op. cit., pp. 69-70 y Ward, T.: op. cit., pp. 542-545.

Ward propone una nueva lectura, las partes-substanciales se ordenan respecto al alma, forma que las asume cuando poseen unidad de orden, y la expresión *forma corporeitatis* solo es un recurso que usa Escoto para referirse a las partes en su conjunto, sin que ello signifique que el cuerpo posee de suyo una forma distinta a la de sus partes.

¿Es inconsistente el pensamiento escotista sobre la *forma corporeitatis*? Haremos un análisis cronológico de los textos y expresiones más directas con las que el escocés se refiere al presente problema. En *Lectura* II.15 #41-#42 (escrito de juventud, redactado hacia 1298-1299), afirma que los órganos tienen diferentes cualidades y que los compuestos orgánicos poseen cualidades repugnantes [*contrariae*], por ello su corrupción puede darse por factores intrínsecos. Allí mismo escribe que más adelante se dirá [*dicetur*] si tienen formas substanciales diversas. En efecto, el tema es retomado en *Lectura* III.3.2 (escrita hacia 1303-1304), cuando trata sobre la animación y organización del cuerpo de Cristo. Dice el Doctor Sutil,

«distingo sobre la organización, porque ella puede decirse en nosotros la disposición precedente al último término de organización o [*vel*] puede ser esa última organización cuando la forma induce lo último»⁶⁰.

Es claro que el proceso embriológico se dirige a un fin, que teniendo en cuenta el segundo término de la disyunción es la “forma orgánica”. Por otro lado, de acuerdo al primer modo de entenderla sería la disposición [*dispositio*] que conlleva un movimiento local del *semen* al lugar adecuado, su alteración y quizás, [*forte*] dice Escoto, muchas generaciones de partes orgánicas diferentes⁶¹. Es notable cómo insinúa la posibilidad de una formación progresiva de órganos, aunque solo expresa con duda que haya verdadera existencia de partes heterogéneas con distintas formas substanciales.

En el texto paralelo de *Ordinatio* III.2.3 (redactada después de 1306), Escoto es un poco más preciso cuando comenta de qué modos puede entenderse la “organización completa” del cuerpo, agrupa por un lado las opiniones “clásicas”: la inducción de la última forma (la *forma corporeitatis*) que dispone a la recepción del alma (pluralismo) y la educción del alma misma, que contiene formalmente al cuerpo orgánico (unicidad). Inmediatamente, plantea una tercera vía, que considera el proceso de cambios que precede a la educción de la forma orgánica, dispuesta a recibir el alma, donde habría que poner «partes heterogéneas del cuerpo orgánico según diferentes especies»⁶². En el cuerpo

[60] *Lectura* cit., III.2.3 #115.

[61] Cfr. *ibidem* #117: “*Oportet quod prius moveatur ad locum matricis, ubi debet esse generatio; ubi etiam fiunt multae alterationes, ut fiat materia disposita diversis partibus organicis; et forte ibi fiunt multae generationes, quia si formae organicarum differunt, tunc sunt multae generationes respectu illarum formarum et partium heterogenearum.*”

[62] *Ordinatio* cit., III.2.3 #110.

de esta cuestión tampoco resuelve la alternativa de opciones, pero en la respuesta a los argumentos principales dice Escoto que «en el último instante de condensación se inducirían todas las formas parciales y la forma del cuerpo orgánico»⁶³. Si bien la expresión es condicional [*induceretur*], parecería que las formas heterogéneas que componen el cuerpo son diferentes a la forma que tiene él como todo que las agrupa.

Más adelante, en *Ordinatio* IV.11.1.2.1 #196 (datada en 1306 también) sostiene que no debe tomarse el cuerpo como algo abstracto sino como algo [*quiddam*] que incluye carne, huesos y otras partes cuantitativas. Aquí no queda claro que el cuerpo tenga una forma propia, pero se esboza su relación con las partes en cuanto “todo”. Luego, en #280 vuelve a sostener que el cuerpo permanece una vez separada el alma, por lo que debe ponerse una forma propia y distinta al alma “por la cual el cuerpo es cuerpo”. Si bien no hay referencia a las partes orgánicas Escoto sostiene con firmeza que el cuerpo permanece *in suo ‘esse’ proprio*. Y para apoyar lo anterior explica en #282 que algunas cualidades siguen a la forma del mixto, y se necesitan en cierto grado para que ella permanezca. Ese grado de cualidades o superior necesita, a su vez, la forma intelectiva para informar al cuerpo, de tal manera que una vez corrupta ella, la disposición de cualidades puede permanecer, aunque por un breve tiempo, junto a la forma del mixto que empieza a corromperse. Si bien no es explícito, parece que el cuerpo tiene forma propia, esto lo indican sus cualidades específicas. Podemos intuir que lo que tiene presente el Doctor Sutil son las cualidades repugnantes de los diferentes órganos, que coinciden en el cuerpo para darle cierta especie de cualidad propia, por la que decimos “está sano”. Esto último se entiende a la luz de *Lectura* II.15, aunque allí dijo que los elementos se encuentran virtualmente, parecería que aquí los órganos se encuentran realmente unidos en la *forma corporeitatis*, como causas que disponen a través de ella a la forma última, el alma, por el orden con que se relacionan. Creemos que Escoto le daría al cuerpo un estatus ontológico débil, ya que parece más bien una “forma transitoria”⁶⁴, sostenida principalmente por el alma.

Incluso quedaría confirmado en la expresión de su opinión personal: «digo que el cuerpo de Cristo incluye por sí a la materia, y al menos una *forma mixti* anterior a la intelectiva, y por aquella forma está en acto parcial y próximo receptivo del alma intelectual»⁶⁵. También es notable que, cuando pone como ejemplo a los compuestos de parte integrales, utiliza el tono condicional, incluso en *Ordinatio* IV.11.1.2.1 #254 dice que los órganos probablemente [*pro-*

[63] *Ibidem* III.2.3 #115.

[64] Escoto afirma que cuando el alma no informa al compuesto, la *forma cadaveris* no subsiste por sí misma durante un largo tiempo. De allí nuestra conclusión de asemejarla a una forma transitoria, con débil estatus ontológico. Esta idea también se encuentra en Tomás de Aquino, pero Escoto parece darle al cuerpo una entidad propia que no aceptaría el Doctor Común.

[65] *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #285.

babile] tienen distintas formas substanciales. Por todo lo dicho queda claro que Escoto desde el comienzo de su carrera intuyó la presencia de formas substanciales diversas en el compuesto orgánico pero no es completamente concluyente en sus explicaciones al relacionarlas con la *forma corporeitatis*. Nos parece, por tanto, que hay una verdadera ambivalencia en el pensamiento escotista tal como se desarrolla en las obras mencionadas, pero que debe entenderse como el desarrollo de una doctrina que, como afirma Ward se termina cristalizando en *QQ. Metaphysicorum* VII.20 donde el Escocés elabora con mayor profundidad la doctrina de partes substanciales arregladas con unidad de orden a la forma substancial última. Si bien aquél escrito es de juventud (antes, al menos, de 1296) se considera muy probable la revisión total del texto -y un hecho la de algunas cuestiones- por Escoto a lo largo de su carrera⁶⁶. Cualquier inconsistencia que persista creemos que debe atribuirse a la temprana edad de su muerte por la que ha dejado inconcluso muchos de sus pensamientos.

*

Para concluir, podemos esbozar un resumen diciendo que, según Duns Escoto, todo compuesto orgánico está formado por diversas entidades parciales, cada una de diferente especie según su forma substancial, unificadas con cierto orden que motiva la educción de una forma superior. En esta escala jerárquica de formas, en los seres vivos la más perfecta es el alma, la cual perfecciona directamente a la materia, formando con ella un todo substancial, por la relación de potencia y acto que hay entre ellas. La materia así entendida conlleva la existencia de muchas formas de las que algunas son necesarias para las operaciones del cuerpo y del alma. Si la *forma corporeitatis* tiene entidad propia, se comportaría como potencia subjetiva respecto del alma, ya que todo hombre [*homo*] es un compuesto sustancial.

Por lo demás y viendo el tema en prospectiva, pensamos que la versión del pluriformismo substancial, propuesta por Escoto, podría ser incluso hoy un instrumento conceptual de interés para pensar algunos problemas tales como la estructura de las complejidades, donde se pone en juego la relación parte componente-totalidad.

[66] Cfr. la justificación que hacen los editores en *QQ. Metaphysicorum* cit., «Introducción», §7, pp. xlv-l.

Referencias bibliográficas:

Cross, R.: *The physics of Duns Scotus*. Oxford: Ed. Clarendon Press, 1998.
Duns Scotus, I.: *Opera Omnia*. Vaticano: Ed. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013.

- *Opera Philosophica*. New York: Ed. Franciscan Institute Publications, 1997-2006.

Gilson, E.: *Juan Duns Escoto*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2007.

Nichols, T. L.: “Aquina’s concept of substantial form and modern science” en *International Philosophical Quarterly* 36, 1996, pp. 303-318.

Vos, A.: *The philosophy of John Duns Scotus*. Edinburg: Ed. Edinburgh University Press, 2006.

Ward, T.: “Animals, animal parts, and hylomorphism: John Duns Scotus’s pluralism about substantial form” en *Journal of History of Philosophy* 50, 2012, pp. 531-558.

Zavalloni, R.: *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Lovaina: Ed. Institut supérieur de philosophie, 1951.

